

UDC 821.124

Ciceros *Proömien* als Beginn der Philosophiegeschichtsschreibung in Rom? Beobachtungen zu den Vorreden der ‚Gespräche in Tusculum‘

Andreas Schwab

Abteilung für Griechische und Lateinische Philologie, Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München, Deutschland; andreas.schwab@lmu.de

For citation: Andreas Schwab. Ciceros *Proömien* als Beginn der Philosophiegeschichtsschreibung in Rom? Beobachtungen zu den Vorreden der ‚Gespräche in Tusculum‘. *Philologia Classica* 2018, 13(1), 69–81. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu20.2018.105>

This paper focuses on Cicero's prefaces to his philosophical *Tusculan disputations* and in particular on their function. I will argue that in these paratexts, Cicero not only comes to grips with the concept and value of philosophy, but also inaugurates the genre of the history of philosophy in Rome. To support this thesis, I will illuminate at first the four aspects and concepts of 'philosophy' which Cicero develops: (2.1) philosophy as *studium sapientiae*, (2.2) philosophy in the Latin language, (2.3) 'perfect philosophy': the method and models of Cicero, and (2.4) philosophy as 'medicine for the soul'. In a second step, two narratives that Cicero provides will illustrate (3) the scope of philosophy and its history in the prefaces. Both narratives also present intercultural encounters: the first (3.1) between the early Greek philosopher Pythagoras and the Etruscan king Numa, the second (3.2) between the so-called 'Athenian legation' and the senate in Rome. Against this background, I will finally focus on the climax of Cicero's fifth preface, in which he outlines, in a spectacular overview, a history of philosophy. This sketched history of philosophy covers (4.1) an early time of wisdom and some even earlier representatives from a mythical time, (4.2) then the 'old philosophy' opening up with Pythagoras, and finally (4.3) the 'Socratic' philosophy. Cicero's own dialogues belong to the latter category, being its consummate realisation. Through his own Latin endeavour to write a history of philosophy in Rome, Cicero in fact works out his own biased history of philosophy, which finds its fulfilment in Cicero himself.

Keywords: Cicero, Tusculan Disputations, History of Philosophy in Rome.

1. Einleitung

In einem seiner zahlreichen Briefe erklärt Cicero seinem Freund und ‚Verleger‘ Atticus, dass er ihm aus Versehen die gleiche Vorrede (*prohoemium*) zu einem Werk zugesandt habe, die er bereits für eine andere Schrift verwendet habe.¹ Nachdem er seine Unachtsamkeit bemerkt, soll er sogleich eine neue Vorrede ausgearbeitet haben, die er dem Brief beilegt. Er bittet daraufhin Atticus, die vorige, alte Vorrede abzuschneiden und stattdessen die ihm neu zugesandte ‚anzukleben‘ (*adglutinare*).² Aus diesem Vorfall sollte nun nicht vorschnell der Schluss gezogen werden, dass die Vorreden zu Ciceros philosophischen Schriften nicht wichtig gewesen seien, oder, wie im Fall der ‚Gespräche in Tusculum‘, die Verbindung mit dem je folgenden der fünf Bücher nur oberflächlich sei.³ Dass diese Paratexte⁴ und ihr Inhalt durchaus eine Verbindung mit den jeweils folgenden Büchern aufweisen, wurde in den letzten Jahrzehnten der Forschung überzeugend gezeigt.⁵ Im Folgenden soll diese Beobachtung lediglich als Ausgangspunkt dienen, um anhand der fünf Vorreden von Ciceros ‚Gesprächen in Tusculum‘ zu beleuchten, welche Funktion diesen Vorreden für das philosophische Werk Ciceros zukommt.⁶ Hierzu werde ich zuerst zeigen, welche Aspekte und Konzepte von ‚Philosophie‘ Cicero in den *Proömiën* vorstellt und unterscheidet. Darauf sollen in einem zweiten Schritt zwei Beispiele die historische und interkulturelle Dimension der Philosophie in den Vorreden illustrieren. Vor diesem Hintergrund werde ich in einem dritten Schritt analysieren, wie sich Cicero in seiner fünften Vorrede der Philosophiegeschichtsschreibung zuwendet. In einer Untersuchung von Ciceros *Brutus* mit Blick auf die römische Literaturgeschichtsschreibung wurde treffend festgestellt, dass Cicero sich im Bereich der Rhetorik als Gipfel der historischen Entwicklung inszenierte: „Cicero sprach (...) von Anfang an von sich selbst, Roms Rhetorikgeschichte ist *seine* Geschichte, Roms rednerische Anfänge sind *seine* Anfänge, Roms rednerische Entwicklung ist *seine* Entwicklung, ihr *télos* war er selbst (...).“⁷

Wie steht es nun um die Philosophiegeschichte und die Philosophiegeschichtsschreibung in Rom? Was versteht Cicero, der Politiker und Redner, eigentlich unter ‚Philoso-

¹ Att. 16, 6, 4: „Ich habe Dir meine Schrift *Über den Ruhm* geschickt. Ihre Vorrede ist die gleiche wie die zum dritten Buch der *Academica*. Das kommt daher, dass ich einen ganzen Packen von Vorreden auf Lager habe; aus denen suche ich dann die passende heraus, wenn ich irgendein Thema behandle. So war es mir ganz entfallen, dass ich diese Vorrede (*prohoemium*) schon einmal benutzt hatte, und schon in *Tusculum* habe ich sie bei dieser Dir jetzt übersandten Schrift verwandt. Als ich aber auf dem Schiff die *Academica* las, habe ich mein Versehen bemerkt. So habe ich denn gleich eine neue Vorrede ausgearbeitet, die ich Dir heute beilege. Schneide also die alte ab und ersetze sie durch diese (Übers. von H. Kasten).“

² Att. 16, 6, 4 = 414 SB.

³ So z.B. Pohlenz 1912, 22: „Ciceros Prooemien sind eben zum größten Teile keine Einleitungen in unserem Sinne, sondern Vorreden, die mit der Sache nichts zu tun haben, sondern ihm Gelegenheit geben, sich über seine persönlichen Angelegenheiten, seine Philosophie, die Ziele und Wege seiner Schriftstellerei zu äußern.“ und ebd. 23: „Eine Schwierigkeit brachte der eigentümliche Charakter dieser Prooemien mit sich. Das war der Übergang zum Thema. Der konnte natürlich in den meisten Fällen nur durch einen Salto mortale erfolgen.“ Vgl. dazu Gildenhard 2007, 89.

⁴ Vgl. dazu allgemein: Genette 2001 und besonders Ruch 1958.

⁵ Vgl. dazu: Seng 1998, Koch 2006, Gildenhard 2007 und Müller 2015. Gildenhard richtet die Aufmerksamkeit auf den „political subtext“ dieses „Roman drama in education“, während Koch 2006 vor allem den protreptischen Charakter der Proömien hervorhebt (dazu S. 61–81) und insgesamt an der therapeutischen Funktion der Philosophie („Philosophie als Medizin für die Seele“, bes. S. 82–164) interessiert ist.

⁶ Vgl. dazu: MacKendrik 1989, Baraz 2012, Müller 2015 und die Bibliographie bei Gawlick — Görler 1994.

⁷ Schwindt 2000, 120.

phie? Entwirft er das Bild von ihrer Geschichte ähnlich wie für die Rhetorik wiederum so, dass er selbst als größter Philosoph Roms erscheint? Um diese Fragen zu beantworten, soll zuerst sein Verständnis von Philosophie in den Vorreden der ‚Gespräche in Tusculum‘ analysiert werden.

2. Das Verständnis von ‚Philosophie‘

In den fünf Vorreden zu den ‚Gesprächen in Tusculum‘ lassen sich vier Konzepte von Philosophie unterscheiden, die hier vorab kurz vorgestellt werden sollen. Erstens findet sich darin das grundlegende Verständnis von (1) Philosophie als einem „Studium der Weisheit“, das mit den Griechen in Verbindung gebracht wird. Daneben findet sich (2) die Problematisierung und Rechtfertigung der Darstellung von Philosophie in lateinischer Sprache. Hiermit thematisiert und rechtfertigt Cicero seinen eigenen Beitrag zur Philosophie in Rom und kritisiert scharf bisherige — aus seiner Sicht gescheiterte — Versuche, ‚Philosophie‘ in lateinischer Sprache darzustellen. Im Gegensatz dazu stützt sich Cicero für (3) sein Verständnis einer „vollkommenen Philosophie“ (*philosophia perfecta*) auf Aristoteles und Sokrates und identifiziert diese Philosophie mit seiner eigenen Praxis in den ‚Gesprächen in Tusculum‘, insbesondere in seiner Verbindung von Klugheit (*prudentia*) und Beredsamkeit (*eloquentia*). Ein ebenso wichtiger Gesichtspunkt liegt schließlich in der mehrmaligen Betonung (4) der therapeutischen Wirkung der Philosophie als „Medizin für die Seele“. Diese vier Konzepte sollen ausgehend von den Vorreden genauer skizziert werden.

2.1 Philosophie als *studium sapientiae*

Gleich zu Beginn der ersten Vorrede, die gleichsam als Einleitung für das gesamte Werk verstanden werden kann, kommt Cicero auf den Sinn und Gehalt all jener Künste zu sprechen, die mit dem rechten Weg des Lebens zu tun haben und „die im Studium der Weisheit, die Philosophie genannt wird“ (*studio sapientiae quae philosophia dicitur*), eingeschlossen sind. In dieser Formulierung begegnet zum ersten Mal in den *Tusculanen* der Begriff „Philosophie“: Zum einen in Verbindung mit „dem rechten Weg des Lebens“ (*quae ad rectam vivendi viam pertinerent*), zum anderen als „Studium“ oder „Bemühen“ um die Weisheit (*studium sapientiae*).

2.2 Philosophie in lateinischer Sprache

Cicero sieht nach eigener Angabe seine Aufgabe darin, die Philosophie in lateinischer Sprache darzustellen. Er gibt zu (1, 1), dass die Philosophie zwar sicherlich auch „aus griechischen Büchern und bei griechischen Lehrern“ (*Graecis et litteris et doctoribus*) gelernt werden könne. Die Situation der Philosophie in Rom vor seiner Zeit skizziert er aber in düsteren Farben (1, 5):

„Die Philosophie ist bis zu unserer Zeit vernachlässigt worden und in lateinischer Sprache überhaupt noch nicht hervorgetreten.“⁸

Cicero sieht nun sich selbst als Vermittler und Verbreiter, ja als Lebensretter der Philosophie in Rom an. In diesem Selbstverständnis ist es kaum verwunderlich, dass er schar-

⁸ *Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum* (1, 5). Die deutschen Übersetzungen aus den *Tusculanen* stammen hier wie im Folgenden aus Gigon 1992.

fe Kritik an bisherigen Darstellungen von Philosophie in lateinischer Sprache übt. Immerhin zeigt sich daran, dass es schon philosophische Schriften auf Latein gab, die Cicero nicht einfach schweigend übergehen kann.⁹ Freilich bezeichnet er die Autoren als „hochachtbar, aber reichlich ungebildet“ (*ab optimis illis quidem viris, sed non satis eruditis*: 1, 6). In seiner Kritik richtet er sich insbesondere gegen den Mangel an Klarheit, Ordnung, sprachlicher Eleganz und Form (1, 6).¹⁰ In der zweiten Vorrede polemisiert Cicero zuerst wieder gegen eine Gruppe von Leuten, „die sich Philosophen nennen lassen wollen“ (*qui se philosophos appellari volunt*: 1, 7). Er bemerkt pointiert (2, 7):

„Ich verachte sie nicht, denn ich habe sie überhaupt nie gelesen; da nämlich jene selbst, die da schreiben, erklären, sie wollten weder genau noch geordnet noch elegant noch schön schreiben, so verzichte ich auf eine Lektüre, die mir keine Freude macht.“¹¹

Seine Kritik an ihren Darstellungen kontrastiert Cicero mit den Schriften Platons und der übrigen Sokratiker, „die jedermann lese, auch wenn man sich nicht für ihre Ansichten interessiere oder diese nicht billige“ (*legunt omnes, etiam qui illa aut non adprobant aut non studiosissime consecretantur*, 2, 8). Dagegen kritisiert er namentlich Epikur und Metrodorus (2, 8), „die kaum einer in die Hand“ nehme außer ihren Gesinnungsgenossen. In der vierten Vorrede übt er Kritik an dem offenbar sehr erfolgreichen, viel gelesenen Epikureer Amafinius (4, 6). Seine Lehre gilt nichts, weil er „überaus leicht zu verstehen war“ (*sive quod erat cognitu perfacilis*, 4, 6) oder „weil man sich eben daran hielt, solange nichts Besseres vorlag“ (*quia nihil erat prolatum melius*, 4, 6). Vor diesem Hintergrund soll sich nun die Aufmerksamkeit auf Ciceros Vorstellung einer „vollkommenen Philosophie“ richten.

2.3 „Vollkommene Philosophie“: Die Methode Ciceros und seine Vorbilder

Seine eigene Idealvorstellung von Philosophie artikuliert Cicero gegen Ende der ersten Vorrede mit einer Bezugnahme auf Aristoteles. Nachdem Cicero selbstbewusst im Hinblick auf sein bisheriges Schaffen behaupten kann, „zum Ruhm der römischen Redekunst“ beigetragen zu haben, kündigt er nun an, er werde jetzt mit noch größerem Eifer „die Quellen der Philosophie erschließen“ (*philosophiae fontis aperiemus*: 1, 6). Sein erklärtes Vorbild ist Aristoteles, der angeblich durch den Ruhm des Isokrates animiert, die Klugheit (*prudentia*) mit der Beredsamkeit (*eloquentia*) verknüpft habe. Die „vollkommene Philosophie“ (*perfectam philosophiam*: 1, 7) besteht nach Cicero in der

⁹ Vgl. zu Ciceros Rechtfertigung der lateinischen Darstellung von Philosophie: *De finibus* 1, 4; zur Rechtfertigung der lateinischen Übersetzung des Griechischen, eBd. 1, 5–6.

¹⁰ „Es kann gewiss vorkommen, dass einer richtige Ansichten hat, aber diese Ansichten nicht elegant zu formulieren versteht; dass aber einer seine Gedanken niederschreibt und sie weder zu ordnen noch gut auszudrücken, noch den Leser durch irgendeine gefällige Form anzuziehen vermag, das beweist einen unerlaubten Missbrauch der eigenen Freizeit und der Sprache. So werden denn auch ihre Bücher nur von ihnen selbst und ihren Anhängern gelesen, und keiner rührt sie an außer denen, die sich dieselbe Zügellosigkeit im Schreiben gestatten möchten (1, 6).“ Es handelt sich wohl um eine Kritik an epikureischen Prosa-Schriftstellern wie Amafinius (später genannt), Rabirius und Catius (der Insubrer); vgl. dazu 4, 6 und Dougan 1979, 9. Vgl. zu Amafinius: Howe 1951.

¹¹ (...) *quos non contemno equidem, quippe quos numquam legerim; sed quia profitentur ipsi illi, qui eos scribunt, se neque distincte neque distribute neque eleganter neque ornate scribere, lectionem sine ulla delectatione neglego*, 2, 7.

Fähigkeit „über die wichtigsten Fragen gedankenreich und schön zu reden“ (*quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere*: 1, 7). So leitet er die ‚Tusculanen‘ ein, die verschriftlichte Fassung der „vollkommenen Philosophie“. Diese praktizierte er in seiner Villa in Tusculum an fünf Tagen mit mehreren Bekannten „nach griechischer Sitte“ (*Graecorum more*), d.h. auf die Formulierung einer These folgt deren kunstvolle Widerlegung. Diese Methode bezeichnet er als die „alte sokratische Form“, mit der am leichtesten gefunden werde, was der Wahrheit am nächsten komme (*quid veri simillimum esset*).¹² Die „vollkommene Philosophie“ zeichnet sich also vor allem durch ihre Methode aus, die Cicero mit einer Bezugnahme auf die Peripatetiker und Akademiker weiter ausführt (2, 8–9). Gerade in formaler Hinsicht dient ihm als Vorbild ihre Gewohnheit (*consuetudo*: 2, 9), in allen Fragen dafür und dagegen zu disputieren. Neben Aristoteles, der diese Methode zuerst angewandt habe, nennt er seinen einstigen Lehrer Philon, der abwechselnd zu verschiedenen Zeiten Rhetorik und Philosophie unterrichtet habe (2, 9).¹³ Auch an dieser Stelle zeigt sich, welche wichtige Rolle die Rhetorik für Ciceros „vollkommene Philosophie“ spielt.

2.4 Philosophie als Therapie und „Medizin für die Seele“

Die durchaus existentielle Bedeutung und Funktion der Philosophie als einer Therapie und als einer „Medizin für die Seele“¹⁴ wird mehrmals in den Vorreden benannt, besonders in der dritten und fünften Vorrede und korrespondiert mit den ernstesten Themen der Dialoge, wie z.B. der Therapie der Angst vor dem Tod.¹⁵ In der dritten Vorrede geht Cicero aus von der Grundkonstitution des Menschen als eines leiblich-seelischen Wesens (2, 1). In Analogie zur möglichen Heilung und Bewahrung des Körpers durch die Medizin stellt er die Frage nach einem Heilmittel für die Seele (*animi medicina*). Dramatisierend stellt er fest, dass die Krankheiten der Seele gefährlicher und häufiger seien als die des Körpers (2, 5), vertritt jedoch darauf die für uns nicht mehr überraschende These, dass es ein Heilmittel für die Seele gebe: die Philosophie (*est profecto animi medicina, philosophia*). Für ihre Hilfe müsse man nicht wie bei den Krankheiten des Körpers „auswärts“ (*foris*) suchen, „sondern mit allen Mitteln und Kräften darauf hinarbeiten, dass wir uns selbst heilen können“ (*omnibusque opibus viribus, ut nosmet ipsi nobis mederi possimus, elaborandum est*: 3, 6).¹⁶ Angesichts der Wechselfälle seines eigenen Lebens kommt er in der letzten Vorrede ebenfalls auf diese existenzielle und therapeutische Funktion zu sprechen. Cicero bekennt, dass ihn sein Wille und Interesse von frühester Jugend an in den „Schoß“ (*sinum*: 5, 5) der Philosophie getrieben habe und dass er sich „unter den gegenwärtigen harten Schlägen“ (*his gravissimis casibus*: 5, 5) und „bei großem Sturm“ (*magna*

¹² Wörtlich: „was der Wahrheit am ähnlichsten sei“. Vgl. dazu die Untersuchung mit einem Vergleich zu Augustinus von Fuhrer 1993.

¹³ Vgl. zu Philon: Görler 1994, 915–937.

¹⁴ Vgl. dazu die programmatische Untersuchung von Koch 2006.

¹⁵ Bereits in der Einleitung des zweiten Buches wird unmittelbar nach der Vorrede (in 2, 10–13) in einem kurzen Rückblick die positive Wirkung der Diskussion des Vortages (über den Tod) betont. In diesem Zusammenhang wird der therapeutische Effekt und Nutzen der Philosophie thematisiert: Die Philosophie, so heißt es kurz, jedoch umfassend, „heilt die Seelen, verscheucht den nichtigen Kummer, befreit von den Begierden, vertreibt die Angst“ (*medetur animis, inanes sollicitudines detrahit, cupiditatibus liberat, pellit timores*: 2, 11).

¹⁶ Vgl. zu Cicero über Gesundheit, Krankheit und Ärzte: Wöhrle 2010.

... *tempestate*: 5, 5) in diesen selben Hafen geflüchtet habe, von dem er ausgegangen war. Unmittelbar im Anschluss stimmt er das berühmte ‚Lob der Philosophie‘ an:¹⁷

„O Philosophie, Lenkerin des Lebens, Entdeckerin der Tugend, Siegerin über die Laster! Was wären nicht nur wir, sondern das Leben der Menschen überhaupt ohne dich?“¹⁸

3. Philosophie und ihre Geschichte

An einigen der bisher erwähnten Stellen wurde bereits deutlich, wie sich Cicero in seiner Darstellung insbesondere auf griechische Philosophen der Vergangenheit wie Platon und Aristoteles oder Philosophenschulen wie die Akademie und den Peripatos bezieht. Die historische Dimension der Philosophie zeigt sich auch in zwei besonderen philosophischen Begegnungen, die Cicero aus der Vergangenheit anführt: zum einen (1) die Beziehung des frühgriechischen Philosophen Pythagoras zu König Numa, dem sagenhaften zweiten König von Rom, zum anderen (2) die Begegnung der sogenannten ‚Athener Philosophengesandtschaft‘ mit dem Senat in Rom. In beiden Begegnungen, die als ‚interkulturelle‘ Begegnungen bezeichnet werden können, geht es nicht nur um die Bedeutung der griechischen Philosophie für die römische Welt, sondern auch um die Frage nach dem ureigenen philosophischen Interesse in Rom. Cicero bietet damit philosophische Rückblicke sowohl in die ferne als auch in die jüngere Geschichte. Beide Erzählungen bereiten die Rückschau auf die lange Geschichte der Philosophie vor, die Cicero als Höhepunkt seiner fünften Vorrede entwickelt.

3.1 Interkulturelle Begegnung I: Pythagoras und König Numa

Zu Beginn der vierten Vorrede lenkt Cicero mit Bewunderung die Aufmerksamkeit auf die Begabung und Tüchtigkeit seiner Landsleute (3, 1). Dieser Rückblick führt ihn zu den „Bemühungen um die Lehren“ (*studia doctrinae*: 3, 2) und er stellt sich die Frage, unter welchen Umständen auch diese von anderswoher geholt, nicht nur erstrebt, sondern auch bewahrt und gepflegt worden seien (*cur ea quoque arcessita aliunde neque solum expetita, sed etiam conservata et culta videantur*: 4, 2). Cicero kommt nun auf Pythagoras¹⁹ als einen „Mann von hervorragender Weisheit und Vornehmheit“ (*praestanti sapientia et nobilitate*, 4, 2) zu sprechen, der „vor den Augen seiner Vorfahren“ in Italien zu derselben Zeit lebte, als Lucius Brutus Rom von der Königsherrschaft²⁰ „befreit habe“ (*liberavit*). In diesem Zusammenhang führt Cicero aus, wie Pythagoras im einstigen „Großgriechenland“ (*Graecia ... , ea quae magna dicta est*: 4, 2) seine Wirkung wohl auch auf seine Mitbürger ausgeübt haben könnte:

„Da sich die Lehre des Pythagoras weithin verbreitete, scheint sie mir auch in unsern Staat eingedrungen zu sein ... Wer wird nämlich glauben, dass ... die Ohren unserer Mitbürger ihren weisen Stimmen [sc. der Pythagoreer] verschlossen geblieben wären?“²¹

¹⁷ Vgl. dazu: Hommel 1968.

¹⁸ *o vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset?* (5, 5).

¹⁹ Vgl. zur vielfältigen Rezeptionsgeschichte des Pythagoras: Riedweg 2007 und Zhmud 2013.

²⁰ D. h. des letzten etruskischen Königs Tarquinius Superbus im Jahr 509 v. Chr.

²¹ *Pythagorae autem doctrina cum longe lateque flueret, permanavisse mihi videtur in hanc civitatem; ... quis enim est qui putet, (...) nostrorum hominum ad eorum doctissimas voces aures clausas fuisse?* (4, 2).

Allerdings, so nun die Bemerkung Ciceros, habe es unter den Römern schon lange zuvor einen quasi ‚natürlichen‘ Pythagoreer gegeben: König Numa, den sagenhaften zweiten König Roms. Wegen der Bewunderung der Pythagoreer durch die Späteren sei dieser für einen solchen gehalten worden. Cicero erklärt diese Legendenbildung, die ein interessantes Licht auf die interkulturelle Begegnung von frühgriechischer und italischer Weisheit wirft, folgendermaßen (4, 3):

„Denn als sie (sc. die Späteren) die Lehre und die Einrichtungen des Pythagoras kennen lernten und von ihren Vorfahren von der Gerechtigkeit und Weisheit jenes Königs gehört hatten, das Alter und die Zeit beider aber als eine längst vergangene nicht mehr wussten, da glaubten sie, der, der so hervorragend an Weisheit gewesen war, müsse ein Schüler des Pythagoras gewesen sein.“²²

Cicero hält diese Anekdote zwar nur für eine Vermutung (*coniectura*), doch allein dass er sie erzählt, zeigt, dass sie argumentativ durchaus nicht ohne Interesse ist. Es gelingt ihm durch seine Argumentation und Erzählweise anhand der beiden Gestalten der fernen Vergangenheit plausibel zu machen, dass zumindest wohl die Eigenschaft der Weisheit (*sapientia*) unter den Römern bereits sehr früh vorhanden war.

3.2 Interkulturelle Begegnung II: Die Athener Philosophengesandtschaft in Rom

Während die erste Erzählung über Pythagoras und Numa in Italien eine chronologisch problematische, interkulturelle Beziehung in der Frühzeit Roms erwägt, geht es in der zweiten Erzählung um eine Begegnung von Philosophen und Politikern in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus, also gerade hundert Jahre bevor Cicero schreibt. Die Erzählung nimmt ihren Ausgang vom „Studium der Weisheit“ (*sapientiae studium*) bei den Römern: Cicero stellt fest, dass dieses zwar auch schon alt (*vetus*) sei, doch kenne er vor der Zeit des Laelius und Scipio keinen, den er mit Namen nennen könnte (4, 5). Allerdings kommt er nun auf eine Begegnung zu sprechen, die das philosophische Interesse der Römer zu dieser Zeit unterstreichen soll: Die Sendung einer Gesandtschaft von Philosophen aus Athen zum römischen Senat, an der nicht nur der Stoiker Diogenes, sondern auch der Akademiker Carneades beteiligt gewesen seien.²³ Cicero weist explizit auf die Herkunft beider Philosophen — aus Babylon und Kyrene — hin und bemerkt, dass sich beide niemals mit Politik beschäftigt hätten. Mit dieser letzten Bemerkung möchte Cicero seiner nun folgenden Behauptung Plausibilität verleihen: Beide Philosophen wären wohl niemals aus ihrem Unterricht weggeholt und für diese Aufgabe ausgewählt worden, „wenn nicht“ — so seine These — „einige der damals maßgebenden Politiker Roms sich für philosophische Fragen interessiert hätten“ (*nisi in quibusdam principibus temporibus illis fuissent studia doctrinae*; 4, 5).

Diese Römer hätten zwar über das Rechtswesen, Reden oder die Geschichte der Vorfahren geschrieben, jedoch die bedeutendste aller Künste, die Lehre von der rechten Lebensform (*bene vivendi disciplinam*), mehr im Leben als in Schriften dargestellt (*vita*

²² nam cum Pythagorae disciplinam et instituta cognoscerent regisque eius aequitatem et sapientiam a maioribus suis acceperunt, aetates autem et tempora ignorarent propter vetustatem, eum, qui sapientia excelleret, Pythagorae auditorem crediderunt fuisse (4, 3). Vgl. zu dieser Thematik des Altersbeweises: Pilhofer 1990, sowie zu den frühchristlichen Autoren über die chronologische Positionierung jüdisch-christlicher Weisheit gegenüber der frühgriechischen Philosophie: Schwab 2012.

²³ Vgl. dazu: Drecolt 2004, 82–91.

magis quam litteris persecuti sunt: 4, 5). Von Gewicht für die durchaus findige Argumentation Ciceros sind zwei Punkte: zum einen, wie er die Gesandtschaft, die ursprünglich zur Verhandlung über eine Geldbuße vor den römischen Senat kam, so beschreibt und deutet, dass damit ein angeblich lebhaftes Interesse an Philosophie in Rom hervortritt. Zum anderen ist es auffällig, dass er nur den Akademiker Karneades und Diogenes den Stoiker hervorhebt und deren ursprüngliche Heimatstädte gesondert erwähnt: Kyrene und Babylon. Damit lenkt er dezent die Aufmerksamkeit weg von Athen und Griechenland auf den mediterranen und transnationalen Charakter der Philosophie.

Unabhängig davon illustrieren beide Beispiele, dass wohl bereits die altrömischen Sitten und Tugenden protophilosophische Züge aufweisen, die sich im späteren Interesse an der Philosophie Bahn brechen.

4. Philosophiegeschichte und der Beginn der Philosophiegeschichtsschreibung

Vor diesem Hintergrund soll nun die Konstruktion von Ciceros Philosophiegeschichtsschreibung betrachtet werden, die einen Höhepunkt der fünften Vorrede darstellt. Bekanntermaßen gibt es bereits vor Cicero zumindest griechische Texte, die sich der Geschichte der Philosophie insbesondere mit einem systematischen Interesse widmen, so dass man wohl, trotz der Gefahr einem Anachronismus zu verfallen, von einer ‚Philosophiegeschichtsschreibung‘ sprechen kann. Das prominenteste Beispiel stellt wohl das erste Buch der *Metaphysik* des Aristoteles dar, in dem er die Lehrmeinungen seiner Vorgänger mit Rücksicht auf ihr Verständnis von Ursache/n Revue passieren lässt und diskutiert. Diese Art einer Darstellung oder auch ‚Doxographie‘ mit systematischem Interesse findet sich auch in den Schriften Ciceros, wie z.B. in der Schrift ‚Über das Wesen der Götter‘.

Die folgende Rückschau, die Cicero in der fünften Vorrede entfaltet, ist jedoch so beeindruckend und markant, dass sie sowohl Staunen als auch Fragen hervorruft: Warum entfaltet Cicero überhaupt diese Philosophiegeschichte? Welche ‚Meilensteine‘ setzt er? Wen lässt er aus? Wie ist seine Auswahl bestimmt? Wie verhält sich seine Auflistung zu der Anordnung antiker und heutiger Philosophiegeschichten?

Ein Anlass für die Entfaltung seiner ‚Philosophiegeschichte‘ ist ein apologetischer (5, 6). Cicero ist davon überzeugt, dass die Philosophie von den meisten zu wenig wertgeschätzt und sogar kritisiert werde. Dieser Missstand rührt seines Erachtens daher, dass

„die Seelen der Ungebildeten nicht so weit zurückblicken und nicht erkennen, dass schon jene Philosophen gewesen sind, von denen zuerst das menschliche Leben geordnet wurde.“²⁴

Von dieser Beobachtung ausgehend wendet sich Cicero seiner kreativen ‚Archäologie‘ der Philosophie zu, die sich in drei Phasen untergliedern lässt: in (1) eine Frühzeit der Weisheit, (2) eine alte Philosophie (von Pythagoras bis zu Sokrates), und (3) die ‚sokratische‘ Philosophie.

²⁴ ... *tam longe retro respicere non possunt nec eos, a quibus vita hominum instructa primis sit, fuisse philosophos arbitrantur* (5, 6).

4.1 Die Frühzeit der Weisheit

Ausgangspunkt ist seine Feststellung, dass die Sache (5, 7) zwar „uralte“, der Name hingegen durchaus „jung“ sei. Der Name der Weisheit (*sapientia*) sei „bei den Alten“ auf das Erkennen „der göttlichen und menschlichen Dinge“ (*divinarum humanarumque rerum*) und darauf auf die Einsicht in „die Ursprünge und Ursachen aller Erscheinungen“ (*initiorum causarumque cuiusque rei cognitione*) angewandt worden. Als Repräsentanten dieser Zeit führt er die „Sieben Weisen“ an,²⁵ die bei Griechen und Römern gleichermaßen anerkannt seien (5, 3, 7):

„So wurden denn jene Sieben von den Griechen als Sophoi, von uns als weise bezeichnet und dafür gehalten ...“²⁶

Ihre Namen nennt er jedoch nicht. Stattdessen geht sein Blick weiter zurück. Denn viele Jahrhunderte vorher sollen Lykurg (zur Lebenszeit des Homer, noch vor der Gründung Roms), und schon zu den Zeiten der Heroen Odysseus und Nestor weise gewesen und für weise gehalten worden sein. Doch Ciceros Blick geht sogar noch weiter zurück (5, 8), indem er in den mythischen Erzählungen über Atlas, der den Himmel trägt, und Prometheus, deren „übermenschliche Kenntnis der Himmelsdinge“ (*caelestium divina cognitio*: 5, 8) erkennen kann. Durch diese zeitliche Ausdehnung lässt er die Philosophie- bzw. Weisheitsgeschichte in der mythischen Frühzeit beginnen.²⁷ Von diesem ersten Zeitalter an seien dann alle, die sich um die Betrachtung der Dinge (*in rerum contemplatione*) bemühten, für „weise“ (*sapientes*) gehalten und so genannt worden“ — bis zur Zeit des Pythagoras. Mit ihm beginnt ein neues Zeitalter. Cicero gelingt es durch diese kreative und ungewöhnliche Retrospektive, die deutlich über die Sieben Weisen zurückreicht, die Aufmerksamkeit auf eine uralte Geschichte der Weisheit als ein Kennzeichen allgemein menschlicher Zivilisation zu richten.

4.2 Die „alte Philosophie“

Wie bereits bemerkt, lässt Cicero mit Pythagoras ein neues Zeitalter beginnen. Er stützt sich dabei auf eine Erzählung des Platon-Schülers Herakleides vom Pontos, der von einem langen und gelehrten Gespräch des Pythagoras mit Leon von Phleius berichtet, in dem Leon dessen Geist und Redegabe bewundert und ihn gefragt habe, auf welche *ars* („Kunst“, griechisch: *techne*) er am meisten Wert lege. Die Antwort des Pythagoras begründet diese neue Zeit: er verstehe sich auf „keine *ars*, sondern er sei ein Philosoph“ (5, 8). Cicero widmet Pythagoras nun noch mehr Aufmerksamkeit: gegenüber Leon soll er mit dem ‚Gleichnis‘ vom Markt erläutert haben, „wer denn die Philosophen seien und was sie von den anderen Menschen unterscheide“ (*quinam essent philosophi, et quid inter eos et reliquos interesset*). Kurzgefasst (5, 9): Die einen dienen im Leben dem Ruhm, die anderen werden angelockt „durch Kauf und Verkauf“ mit Aussicht auf Gewinn, und dann

„gebe es aber einige seltene, die alles Andere verachteten und die Natur der Dinge aufmerksam betrachteten. Diese nannten sich Liebhaber der Weisheit, eben Philosophen.“ (5, 9)²⁸

²⁵ Vgl. dazu auch *De finibus* 2, 7, wo Cicero darlegt, dass die Sieben Weisen nicht aufgrund ihrer eigenen (*suo*) Meinung, sondern durch das übereinstimmende Urteil aller Völker „weise“ genannt wurden.

²⁶ *itaque et illos septem, qui a Graecis σοφοί, sapientes a nostris et habebantur et nominabantur*: 5, 7.

²⁷ Vgl. dazu: Gigon 1992, 552-3 und zur „Philosophie der Barbaren“: Dihle 2000.

²⁸ *raros esse quosquam qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos — id est enim philosophos* (5, 9).

Pythagoras gilt für Cicero nicht nur als „Erfinder des Namens“ (*nominis inventor*)²⁹, sondern auch als „Mehrer der Sache“ (*rerum amplificator*), indem er Süditalien, Großgriechenland, sowohl privat als auch öffentlich mit den vortrefflichsten Einrichtungen und Künsten geschmückt habe. Cicero lässt sich an dieser Stelle nicht weiter über Pythagoras aus. Im Folgenden erwähnt er auch keine weiteren frühgriechischen Philosophen, wie man vielleicht erwarten würde, außer Archelaos, einen Schüler des Anaxagoras, den Sokrates gehört habe.³⁰ Cicero spricht bei diesem Zeitraum von der „alten Philosophie“ (*antiqua philosophia*) bis zu Sokrates. Als Gegenstand ihres Interesses bestimmt er vor allem das Studium der „Zahlen und Bewegungen“ und die Frage, „woher alles komme und wohin es untergehe.“³¹

4.3 Die ‚sokratische‘ Philosophie

Mit Sokrates markiert Cicero nun eine Wende: Sokrates soll „als erster die Philosophie vom Himmel heruntergerufen, sie in den Städten angesiedelt, sie sogar in die Häuser hineingeführt, und sie gezwungen haben, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu forschen.“³² Von Sokrates geht eine große Wirkung aus, die mehrere Arten von Philosophen mit verschiedenen Meinungen hervorgebracht habe (5, 11). Cicero bekennt sich nun zum Vorbild des Sokrates, von dem er die folgenden Praktiken, die er auch für Sokrates selbst annimmt, übernimmt: die Zurückhaltung der eigenen Meinung, die Befreiung der Anderen von ihrem Irrtum und die Frage bei jeder Untersuchung, was der Wahrheit am nächsten kommt. Die so beschriebene Praxis führt Cicero nun zu zwei letzten Bezugnahmen in seiner Retrospektive: Nachdem er zuerst den Akademiker Karneades erwähnt, der diese Praxis am scharfsinnigsten und reichlichsten gepflegt habe³³, schließt er überleitend zum fünften Buch:

„und so haben auch wir es öfters und neulich im Tusculanum getan und haben dieser Übung gemäß diskutiert.“³⁴

Aufschlussreich sind wiederum die Auslassungen: während die Bücher Platons kurz als ein Spiegel für die Disputationskunst des Sokrates und die verschiedenen, von ihm behandelten Probleme angeführt werden, erwähnt Cicero keine weiteren Sokratiker. Weder wird an dieser Stelle Aristoteles genannt, noch Vertreter des Peripatos oder der Stoa, geschweige denn irgendwelche Epikureer. Die sympathische Erwähnung des Karneades hingegen spricht für Ciceros Entscheidung, sich selbst und seine Praxis des Philosophierens in der sokratisch-akademischen Tradition zu verorten.

²⁹ Vgl. 5, 10: *Nec vero Pythagoras nominis solum inventor, sed rerum etiam ipsarum amplificator fuit.*

³⁰ Ebd.: *sed ab antiqua philosophia usque ad Socratem, qui Archelaum, Anaxagorae discipulum, audierat, numeri motusque tractabantur, et unde omnia orerentur quoque reciderent ...*

³¹ *numeri motusque tractabantur, et unde omnia orerentur quoque reciderent, studioseque ab is siderum magnitudines intervalla cursus anquirebantur et cuncta caelestia;* „... ebenso erforschten sie aufmerksam die Größen und Abstände, Bahnen der Gestirne und alle Himmelserscheinungen.“

³² *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere* (5, 10).

³³ Vgl. zu Karneades Görler 1994, 849–897.

³⁴ *...fecimus et alias saepe et nuper in Tusculano, ut ad eam consuetudinem disputaremus*, 5, 11.

5. Fazit

Nachdem in einem ersten Schritt auf Ciceros Verständnis von Philosophie eingegangen und gezeigt wurde, wie er seine Auffassung einer ‚vollkommenen Philosophie‘ mit einer Kritik anderer Darstellungen in lateinischer Sprache verbindet, ging es darauf am Beispiel von Numa und Pythagoras sowie der Athener Philosophengesandtschaft und dem Senat in Rom um die historische und interkulturelle Dimension von Philosophie in Rom. Zuletzt stand Ciceros Konstruktion einer Philosophiegeschichte in der fünften Vorrede im Zentrum. Lässt sich nun bei der Betrachtung dieser *Proömien* bei Cicero von einem ‚Beginn der Philosophiegeschichtsschreibung in Rom‘ sprechen? Ein pointierter Vergleich mit Werken antiker und moderner Philosophiegeschichtsschreibung (z.B. des Aristoteles und Diogenes Laertios, oder der Darstellung von Eduard Zeller) ist aufschlussreich.³⁵ Dabei lässt sich beobachten, dass Ciceros Philosophiegeschichtsschreibung zunächst ähnlich wie die des Aristoteles und moderne Darstellungen durchaus einige systematische Gesichtspunkte erkennen lässt. Cicero unterscheidet in seiner Retrospektive ähnlich wie die antiken und modernen Philosophiegeschichten bestimmte Zeiträume und Personen nicht nur nach zeitlichen, sondern auch nach systematischen Gesichtspunkten, wie z.B. in der heutigen Philosophiegeschichtsschreibung der Antike die Unterscheidung einer frühgriechischen oder ‚vorsokratischen‘ Philosophie, einer Epoche der Klassik sowie einer Zeit der hellenistischen Schulen, die sich mit unterschiedlichen Leitfragen beschäftigen.

Insgesamt ist jedoch Ciceros Rückschau von einer klaren Auswahl geprägt, die bei der Annäherung an seine Gegenwart von einer stärkeren Auswahl geprägt wird. Demgegenüber steht eine umfassende und teils positivistische Dokumentation z.B. bei Zeller oder auch die Fülle von Anekdoten (*bioi*) bei Diogenes Laertios. Ciceros Fokus richtet sich deutlich auf Karneades, die Praxis des Sokrates und Pythagoras. Durch seine Auswahl und Konstruktion von Philosophiegeschichte, die bereits in der vierten Vorrede durch die interkulturellen Begegnungen vorbereitet wird, markiert Cicero im fünften *Proömium* der *Tuculanen* nicht nur den Beginn der Philosophiegeschichtsschreibung in Rom, sondern er konstruiert und stilisiert sich selbst darüber hinaus als ein Ziel (*telos*) ihrer Entwicklung.³⁶

Literaturhinweise

- Baraz Y. A *Written Republic: Cicero's Philosophical Politics*. Princeton — Oxford, Princeton University Press, 2012.
- Dihle A. Die Philosophie der Barbaren, in: T. Hölscher (Hg.) *Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike*. München, Saur, 2000, 183–204.
- Dougan T. W. (ed., comm.) *M. Tulli Ciceronis Tusculanarum Disputationum Libri quinque*. Bd. I/II, ND New York, Arno Press, 1979.
- Drecoll C. Die Karneadesgesandtschaft und ihre Auswirkungen in Rom: Bemerkungen zur Darstellung der Karneadesgesandtschaft in den Quellen. *Hermes* 132, 2004, 82–91.
- Fuhrer T. Der Begriff *veri simile* bei Cicero und Augustin. *Museum Helveticum* 1993, 50, 107–125.
- Gawlick G./Görler W. Cicero, in: H. Flashar et al. (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4, *Die Hellenistische Philosophie. Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel, Schwabe, 1994, 995–1168.
- Genette G. *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Frankfurt, Suhrkamp, 2001 (frz. Seuil, Paris 1987).

³⁵ Vgl. Diogenes Laertios (ed. Marcovich 1999); Zeller 1844–52, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

³⁶ Müller 2015, 294–8, deutet mit Blick auf Ciceros *Tusculanen an*, „dass der Transfer- und Überbietungsprozess griechischer Philosophie, den Cicero in seinen Dialogen inszeniert, auf diesen selbst als dessen zentrale Gestalt zulaufen soll.“ ebd. 278.

- Gigon O. (Übers.) *Marcus Tullius Cicero. Gespräche in Tusculum*. München — Zürich, Heimeran, 1992.
- Gildenhard I. *Paideia Romana: Cicero's Tusculan Disputations*. Cambridge, Cambridge Philosophical Society, 2007.
- Görler W. Philon aus Larisa, in: H. Flashar et al. (Hg.) *Die Philosophie der Antike, Bd. 4, Die Hellenistische Philosophie. Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel, Schwabe, 1994, 915–937.
- Görler W. Karneades, in: H. Flashar et al. (Hg.) *Die Philosophie der Antike, Bd. 4, Die Hellenistische Philosophie. Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel, Schwabe, 1994, 849–897.
- Hommel H. *Ciceros Gebetshymnus an die Philosophie, Tuskulanen V.5*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 3, Heidelberg, Winter, 1968.
- Howe H. M. Amafinius, Lucretius, and Cicero. *The American Journal of Philology* 1951, 72 (1), 57–62.
- Kasten H. (Übers.) *Marcus Tullius Cicero. Atticus-Briefe*, Düsseldorf – Zürich, Artemis & Winkler, 5 1998.
- Koch B. *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes*. Palingenesia, Bd. 90. Stuttgart, Steiner, 2006.
- MacKendrick P. *The Philosophical Books of Cicero*. London, St. Martin's Press, 1989.
- Marcovich M. *Diogenes, Laertius. Vitae philosophorum*, Bd. 1, Libri I–X. Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1999.
- Müller G. Transfer und Überbietung im Gespräch. Zur Konstruktion einer römischen Philosophie in den Dialogen Ciceros. *Gymnasium* 2015, 122, 275–301.
- Pilhofer P. *Presbyteron kreiton: Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1990.
- Pohlenz M. (ed.) *M. Tulli Ciceronis. Tusculanae Disputationes*. Stuttgart, Teubner, 1912.
- Riedweg C. *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*. München, Beck, 2007.
- Ruch M. *Le Préambule dans les Oeuvres Philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*. Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- Schwab A. *Thales von Milet in der frühen christlichen Literatur: Darstellungen seiner Figur und seiner Ideen in den griechischen und lateinischen Textzeugnissen christlicher Autoren der Kaiserzeit und Spätantike*. Berlin — Boston, De Gruyter, 2012.
- Schwindt J. P. *Prolegomena zu einer „Phänomenologie“ der römischen Literaturgeschichtsschreibung. Von den Anfängen bis zu Quintilian, Hypomnemata 130*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Seng H. Aufbau und Argumentation in Ciceros *Tusculanae disputationes*. *RhM* 1998, 141, 329–347.
- Wöhrle G. Cicero über Gesundheit, Krankheit und Ärzte, in: *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 2010, 13, 159–188.
- Zeller E. *Die Philosophie der Griechen: eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung*. Leipzig — Tübingen, Fues, 1844–1852.
- Zhmud L. Pythagoras und die Pythagoreer. 1. Pythagoras, in: H. Flashar et al. (Hg.): *Die Philosophie der Antike, Bd. 1.1, Frühgriechische Philosophie. Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel, Schwabe, 2013, 429–434.

Received: 27.02.2018

Final version received: 28.04.2018

Проэмии Цицерона как начало истории философии в Риме?

Заметки к предисловиям «Тускуланских бесед»

Андреас Шваб

Небольшие историко-философские эссе, которыми Цицерон предваряет книги «Тускуланских бесед», представляют собой части единого целого: пять введений — это пять глав общего исторического обзора, открывающего, по плану их создателя, изучение и описание истории философии в латиноязычном мире. Доказать связь анализируемых текстов друг с другом не столь трудно: это уже делалось. Труднее определить цель автора. Панорамный анализ проэмиев, проведенный в статье последовательно и детально, обнаруживает предельно ясную структуру мысли и изложения: сперва разграничены поля приложения философии (ее дидактическая роль, в частности полезность для римской публики, возможность «идеальной» философии, философия

как терапия души). За этим следует довольно содержательный при всей его краткости исторический набросок — от мифических представителей «первобытной» мудрости, через «древнюю философию» пифагорейцев, к сократикам. Попутно на каждом этапе отмечается возможность влияния греков на римлян (Нума и Пифагор, философское посольство в Рим и другие моменты), а равным образом и национальные особенности римского философствования, которое Цицерон ставит не ниже греческого. Кульминация — в предисловии к последней книге — объединяет сократический метод с писаниями самого Цицерона, чей метод, разумеется, признан наиболее адекватным — в духе прочих его саморекомендаций. Итак, автор «Тускуланских бесед» предлагает соотечественникам изучать историю развития философского знания и вместе с тем дает понять, что вершиной означенной истории является его собственное философское творчество.

Ключевые слова: Цицерон, *Тускуланские беседы*, история философии в Риме.